



**EL ENFRENTAMIENTO HEGELIANO CONTRA LA ESCISIÓN EN
LA GÉNESIS JUVENIL DE LA DIALÉCTICA**

***THE HEGELIAN CONFRONTATION WITH SPLITTING IN THE
YOUTHFUL GENESIS OF DIALECTICS***

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA
Universidad de Valladolid

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

El objetivo fundamental de este artículo es realizar un acercamiento al estudio de la presencia de la filosofía platónica en los escritos del joven Hegel, y en concreto en los significativos fragmentos del período de Frankfurt. La primera parte del trabajo se la dedicaremos a Hölderlin como interlocutor ineludible de estas primeras intenciones filosóficas de Hegel. Nos ayudará a constatar la importancia que este platonismo estético tuvo para la elaboración de su pensamiento poético y, en concreto, de la “filosofía de la unificación”. Posteriormente, analizaremos los textos hegelianos del período de Frankfurt en conexión con conceptos platónicos como los de Amor, Belleza y Anámnesis, para terminar, recogiendo sintéticamente algunas conclusiones en las que se cuestiona que en esta etapa juvenil de Hegel estén ya perfiladas las claves especulativas de la dialéctica, aunque si su germen.

Palabras clave: dialéctica, platonismo, Hegel, Hölderlin, *Vereinigungsphilosophie*.

ABSTRACT

The main aim of this article is to approach the study of the presence of Platonic philosophy in the writings of the young Hegel, and in particular in the significant fragments of the Frankfurt period. The first part of the paper will be devoted to Hölderlin as an inescapable interlocutor of Hegel's first philosophical intentions. It will help us to see the importance that this aesthetic Platonism had for the elaboration of his poetic thought and, in particular, of the “philosophy of unification”. Subsequently, we will analyse the Hegelian texts of the Frankfurt period in connection with Platonic concepts such as Love, Beauty and Anamnesis, to conclude by summarising some conclusions which question whether the speculative keys of dialectics are already outlined in this juvenile stage of Hegel's life, although they do contain the germ of dialectics.

Keywords: dialectics, platonism, Hegel, Hölderlin, *Vereinigungsphilosophie*.

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo fundamental de este artículo es realizar un acercamiento al estudio de la presencia de la filosofía platónica en los escritos del joven Hegel¹, y en concreto en los significativos fragmentos del período de Frankfurt. El estudio de este hecho podría permitirnos constatar cómo se sientan en Hegel algunas bases teóricas que le posibilitarán enfrentarse a la filosofía de Kant con otros criterios y desde otros puntos de vista diferentes a los que mantenía hasta aquel momento. Si ya Hegel se interesó en Tubinga, y sobre todo en Berna, por la filosofía kantiana encontrando en la razón práctica un fundamento ético para el cristianismo, el filtro platónico de Frankfurt y todo el contexto de la llamada

1 La investigación sobre esta etapa inicial del joven Hegel tiene en María del Carmen Paredes Martín una representación de primer nivel que nos sirve como referencia para el análisis que proponemos en el presente estudio. Entre los trabajos significativos al respecto pueden consultarse los siguientes: *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987); “Mitología y religión en el joven Hegel”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 19 (1992) 127-167; “La dialéctica de la positividad en el joven Hegel”. En *Política y religión en Hegel*, editado por María del Carmen Paredes Martín (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995), 125-142; “El joven Hegel”. En *Guía Comares de Hegel*, editado por Gabriel Amengual i Coll (Granada: Comares, 2015), 1-32; “El concepto de infinitud en el joven Hegel”, *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 1, 0 (2015) 123-138; “Comunidad y constitución en el joven Hegel”, *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesíásticas* 2-3 (2000): 535-563.

“filosofía de la unificación” (*Vereinigungsphilosophie*) será un elemento decisivo para situarse con sólidos argumentos frente al problema de la escisión.

Este camino sin salida en el que Hegel se encontraba desde la reflexión teológica y que sin duda era paradigmáticamente expresado en la tensión kantiana entra naturaleza-libertad exigía un reencuentro con la divinidad; una necesidad de superar la regulación dogmática y positiva del encuentro con lo divino. Y esto ahora no se podía realizar desde la asepsia de la razón pura; era preciso constatar la presencia de Dios en la vida del hombre. Un proceso de inmanentiación que desde el sentimiento y desde conceptos de honda raíz clásica como o de “belleza” y “amor” permitieran delimitar una nueva cualidad en la experiencia religiosa.

De este modo también los deseos de totalidad y de integración que se encuentran presentes en Hölderlin sustentados desde la latencia de la filosofía platónica, junto con otras influencias como las de Rousseau, Spinoza y el neoplatonismo renacentista, es lo que le permiten a Hegel concretar en los fragmentos de Frankfurt, y casi con carácter biográfico, la importancia del Eros-Belleza platónico en todo el desarrollo genético de su filosofía.

Constatar este hecho, como decíamos, es el objeto de nuestro trabajo. De la crítica sistemática a la filosofía kantiana dará cuenta Hegel en un ámbito más estrictamente filosófico en obras posteriores. Aunque no obstante ya en el *Espíritu del cristianismo*, dentro del ámbito teológico y desde la necesidad de reunificación del hombre consigo mismo, se enfrenta Hegel abiertamente con el concepto de moralidad kantiano. De ello no nos ocuparemos aquí para centrarnos en una de las importantes lecturas motivadora de esas críticas; y lo haremos atendiendo a la siguiente estructura: en primer lugar, dedicaremos nuestra atención a la significativa importancia filosófica que se desprende del pensamiento poético de Hölderlin en lo referente a la “filosofía de la unificación”; y, posteriormente, realizaremos una lectura comentada de textos hegelianos del período de Frankfurt en conexión con conceptos platónicos como los de “Amor”, “Belleza” y “Anámnesis”, para terminar, recogiendo sintéticamente algunas conclusiones.

II. LA PRESENCIA DE PLATÓN EN EL JOVEN HÖLDERLIN

No resulta muy complejo el hecho de resaltar la gran importancia que llegó a tener la filosofía griega en la génesis del Idealismo y el Romanticismo alemán. De modo general, el mundo griego es evocado con nostalgia por estos hombres; bien sea a causa de aquella organización en la que el individuo se sentía

integrado en un proyecto político común basado en una dimensión moral definida (*Sittlichkeit*), o bien por el deseo de revitalizar los más altos valores humanos (estéticos, religiosos, etc.) dentro de una sociedad burguesa que cada vez era más deudora de intereses técnicos y económicos.

Lo cierto es que la posición de la filosofía kantiana, sin duda en los orígenes más remotos de esta corriente, no podía dar una respuesta contundente a los deseos de resentimentalización de la vida y del Absoluto desde la fuerte tendencia crítica de escisión epistemológica que supone el compromiso de la experiencia objetivante y del sujeto trascendental. En toda esta labor del pensamiento es de gran importancia destacar las fructíferas relaciones que mantuvieron la filosofía y la poesía. Los poetas hacían que su palabra arrancase parte del misterio que la filosofía kantiana ocultaba tras todo el proceso purificador de la experiencia. Así, Schiller, fue el primero que pretendió reducir ese abismo entre naturaleza y libertad, entre filosofía teórica y filosofía práctica, a partir del camino que el propio Kant ya había abierto necesariamente desde la dimensión estética de su filosofía. Con Schiller se radicalizará la exigencia del arte como el verdadero mediador pedagógico entre la sensibilidad y el ideal. Al mismo tiempo otro gran poeta también, Novalis, desde la potenciación de la fantasía dirigió sus esfuerzos de conquista hacia lo incondicionado, lo infinito, la dimensión nouménica del pensamiento que Kant había puesto tan distante.

Pero a su vez, y centrando ya nuestro interés concreto, vemos también cómo en Hölderlin se produce otro deseo sintético y asimilador de la totalidad. Y si en casi todos los pensadores y poetas de esta época el mundo griego antiguo era una referencia ineludible, en Hölderlin se llega a una de las más apasionadas reivindicaciones. De manera particular en lo referido a la figura de Platón, no sólo porque como el propio Hölderlin decía, el pensamiento platónico conducía un paso más allá de los límites kantianos², sino porque suponía abrir un diálogo enriquecedor con toda esa tradición platónica y neoplatónica cuyos contenidos no habían sido tenidos muy en cuenta con el racionalismo.

2.1. TEORÍA DEL EROS COMO REACCIÓN A LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Desde los primeros momentos y desde sus primeras inquietudes la presencia de Platón en Hölderlin se hace manifiesta. De hecho la base sustentadora del programa filosófico de Hölderlin durante la elaboración previa de su novela

² Cf. O. Pöggeler, "Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegel Begegnung mit der Antike", en *Hegel und die antike Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 48.

Hiperión, tal y como se expresa en correspondencia con Neuffer (10.X.1794), se encuentra en el desarrollo de las “ideas estéticas” que surgen como comentario del *Fedro*.³ Sin embargo, también es fácil constatar cómo la significatividad de otros diálogos como el *Banquete* o el *Fedón* presuponen juntos toda la elaboración de un pensamiento poético dirigido hacia una: voluntad sintética y de unificación a partir de la asunción de la doctrina de las ideas. De modo particular está presente la dimensión estética de este platonismo. Así, será la teoría del Eros platónico y la intensa relación entre amor y belleza, a partir de la interpretación de esta última como la idea más originaria, la que consolide gran arte de esta primera respuesta crítica al dualismo kantiano. Ello se manifiesta claramente en los escritos de juventud tanto de Hölderlin como de Hegel y ha venido siendo expresado con el nombre de “filosofía de la unificación”.

Ahora bien, es preciso observar que el recurso a Platón, tanto en Hölderlin como en Hegel, no es directamente concebido a través de la gran tradición neoplatónico-renacentista, incluso siendo perfectamente conocida por ellos sobre todo en figuras como León Hebreo o Marsilio Ficino, sino, tal y como expone Düsing, desde la necesidad de oposición a Kant y a Fichte⁴. Según podemos constatar en diferentes lugares de la correspondencia entre Schelling, Hegel y Hölderlin la asistencia de éste en Jena a las lecciones de Fichte supusieron para él un verdadero acontecimiento intelectual. En este clima a Hölderlin le preocupaba el problema de la unificación entre el sujeto y el objeto. “Es el primero de los tres amigos de Tubinga -nos dice M.^a C. Paredes- que estudia a fondo La doctrina de la ciencia de Fichte y critica desde el principio su yo absoluto y la radicalización de todo el sistema de la filosofía práctica. Su intención, influido a su vez por Spinoza, es fundar una ontología basada en una unidad originaria como principio anterior al yo y a toda determinación subjetiva u objetiva”⁵. Pero tal y como le dice a Hegel en carta del 10 de julio de 1794⁶ se ocupa también intensamente en el estudio de la filosofía kantiana y sobre todo de analizar la posible productividad que se pueda desprender de su dimensión estética. Ahora bien, el proyecto de una ontología basada en una unidad originaria no puede pasar por aceptar las ideas estéticas como meros productos de la imaginación que no proporcionan nada determinado, sino por la constatación de verdadera entidad en estas ideas. Más aún, la idea más primordial, la idea de Belleza, tiene tanto para Hegel como para Hölderlin marcado carácter ontológico. No es

3 Cf. K. Düsing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, en *Homburg vor der Hohe in der deutschen Geistesgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), 103.

4 Cf. Düsing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 103.

5 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 97.

6 G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, (México: FCE, 1984), 50. 6.

apariciencia ni fenómeno, sino verdadera realidad en sí misma que puede reflejar el sentido del mundo. “La belleza -según M. C. Paredes- es manifestación del ser. Es presencia privilegiada del *Hen Kai Pan* que, en la multiplicidad de su despliegue, revela la unidad interna de la naturaleza”⁷. De este modo la teoría de la Belleza-Eros le sitúa a Hölderlin fuera de la órbita kantiana y por extensión de las reflexiones estéticas de Schiller. La reunificación no va a poder ser ni teórica ni práctica, sino estética. Pero dentro de todo éste contexto cabe preguntar ahora qué es lo que supone para Hölderlin esta idea de Belleza basada en el amor platónico.

2.2. LA BELLEZA COMO REUNIFICACIÓN

Como comprobaremos más tarde en Hegel, en Hölderlin también se da la experiencia de la escisión de la originaria vinculación con la dimensión divina del hombre. De este modo, el camino de Hiperión es un camino de liberación y de reencuentro; un sendero de superación de todo proceso de alienación al que las diferentes regulaciones morales y religiosas han sometido al hombre. Resulta necesario volver a experimentar ese olvido de la existencia, ese callar de nuestro ser en el que nos parece haberlo encontrado todo, para ser dueños de nuestro propio destino. Ese reencuentro originario con la divina naturaleza originaria, con la belleza, es donde se producirá la liberación. Es preciso sublimar la experiencia del amor porque en él se produce el fin de todas las escisiones y la reunificación deseada. Se trata de la síntesis unitaria con la totalidad. Tal y como nos dice Hölderlin: “Ser uno con el todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre”⁸. Pero a la base de esa unificación se encuentra la más alta vivencia estética de la belleza. “He visto una vez lo único, lo que mi alma buscaba, y la perfección que situábamos lejos, más allá de las estrellas, que relegamos al final del tiempo, yo la he sentido presente. ¡Estaba aquí, lo más elevado estaba aquí, en el círculo de la naturaleza humana y de las cosas! ... ¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de lo que es uno y todo?; su nombre es belleza”⁹.

Ahora bien, en todo este proceso de reconquista que Hiperión emprende consigo mismo y que extiende a toda la humanidad, siguen sonando brillantes

7 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 104.

8 F. Hölderlin, *Hyperión oder der Eremit in Griechenland*, (Stuttgart: Reclam, 1990), 9; (Tr. J. Munarriz, Madrid: Hiperión, 1990), 25.

9 Hölderlin, *Hyperión oder der Eremit in Griechenland*, 58. (Tr. esp., 80). Sobre este asunto del vínculo de la sublimidad del Eros nos ha resultado de interés el trabajo de P. García Castillo, “La locura divina de Eros en el Fedro de Platón”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 2, (2007) 93–119.

momentos de presencia platónica. En primer lugar, cabe destacar cómo Hölderlin a través de Hyperión manifiesta un camino o un proceso de reencuentro con la naturaleza originaria; es decir, un encuentro con algo que al hombre ya le ha sido dado en el momento más originario de inmanentización de la belleza divina. Por tanto, se trata de un proceso de reminiscencia, un proceso de anámnesis, en la que el individuo restablece su saber profundo más primordial sobre la naturaleza y las cosas, porque él mismo es naturaleza.

Resultaría equívoco ver en Diótima la belleza particular. Diótima es la sublimación de esa evocación última y divina para el ser humano. Por eso, el concepto de anámnesis platónico es usado por Hölderlin en *Hyperión* de forma parecida, es decir, como un elemento gnoseológico, pero a la vez también ontológico, a la hora de posibilitar la relación entre el hombre y la naturaleza, entre lo divino y lo humano. Como nos dice O. Piulats: “Hyperión realiza un ejercicio de recuerdo de toda su vida, y a través de este recordar surge un elemento nuevo en su mente, que le permite entender y superar sus contradicciones. En la gnoseología de Platón, tanto el amor como el conocimiento verdadero no contenido previamente en la experiencia, se obtiene por esta función de “anamnesia”, de recordar la unión original fantástica del alma con la idea de la Belleza, pierde su expresión mítica y se traduce por la categoría de la Totalidad de lo vivido”¹⁰.

Ahora bien, a nuestro modo de ver existe otra dimensión platónica latente en Hyperión que no desvincularía la relación del alma con la idea de Belleza. Se trata de la presencia de eternidad que verdaderamente subyace en esta idea suprema. Todo el esfuerzo de anamnesis que el hombre-Hyperión realiza a través de esta Totalidad de lo vivido termina en la evocación, el reencuentro y la integración íntima con esa Totalidad. Pero deja de ser vivida para ser soñada en el último salto cualitativo que supone el recuerdo del ser humano primordial y divino¹¹. Pues bien, todo este proceso de anamnesis, no puede realizarse sin que el alma del hombre-Hyperión sea inmortal, en clara referencia a las consecuencias últimas de la teoría de las ideas platónicas. Nos dice Hölderlin: “La belleza eterna, la naturaleza, no puede sufrir ninguna pérdida en sí misma, igual que no puede sufrir ningún añadido (...). ¡Creemos que somos eternos porque nuestra alma siente la belleza de la naturaleza!”¹².

10 O. Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, (Barcelona: Integral, 1989), 117.

11 Recordemos que según Hölderlin “el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona”, *Hyperión*, 10. (Tr. esp. 26).

12 Hölderlin, *Hyperión*, 64. (Tr. esp. 86).

2.3. EL AMOR DE *HYPERIÓN*

Por último, es preciso señalar que como hilo conductor de todas estas referencias sobre la presencia platónica en el joven Hölderlin destaca la teoría de Eros-Amor. El amor para Hölderlin-Hiperión está completamente cargado de los ecos de toda una tradición neoplatónica de referencia presocrática cuyo poder semántico se refleja en el simbolismo del odio como disgregación, multiplicidad de lo real y vinculación con el sensible, y amor como unificación, totalidad y espiritualización del ser humano. Para Platón tiene gran poder significativo, aunque de modo principal el amor supone un proceso ascensional paralelo al del conocimiento. En el Banquete cabría distinguir cuatro grados en este proceso: 1. El amor sensible hacia el cuerpo del amado que nos sitúa en una belleza particular y física; 2. La belleza moral; 3. El amor de los sentimientos y los pensamientos; 4. y El amor de la Belleza absoluta, trascendente y suprasensible. A nuestro modo de ver todo el proceso de sublimación que supone el amor de Hyperión por Diótima atraviesa estos cuatro momentos, si bien la referencia última la encontramos en la necesidad de diluir la Belleza absoluta y el reencuentro con la naturaleza genuina en la propia presencia de Diótima. Cuando Hyperión rememora aquel tiempo de inmensa felicidad en la que vio lo único, lo más elevado, el saber más profundo, y nos dice que su nombre es el de “Belleza”, inmediatamente después se apresura a exclamarnos dónde se encuentra la motivación última del reencuentro. “¡Y eres tú -nos dice-, tú quien me ha indicado el camino! Contigo empecé. No merecen palabras los días en que aún no te conocía ... ¡Oh Diótima, Diótima, ser celestial!”¹³. Y quizás no podía haber sido de otro modo. Es también Diótima, pero en aquel caso la extranjera de Mantinea, la que introduce a Sócrates en el saber sobre Eros, la que a través de él nos conduce a la verdadera virtud, expresión de la belleza en sí. Es preciso el reencuentro por amor con lo fenoménico para obtener la integridad originaria de nuestra antigua naturaleza tal y como nos muestra Platón en palabras de Aristófanes al referirnos el mito del andrógino (Cf. *Banquete*, 189d ss.).

Nos parece, pues, que la presencia de Platón en el joven Hölderlin es un elemento clave de estudio para comprender el impulso que supone su intuición crítica frente a la filosofía trascendental en los primeros momentos de gestación del período conocido representativamente como idealismo alemán. En la referencia al Eros platónico se da un deseo de liberación en distintos niveles. Ya no sólo de los límites del insalvable dualismo de la filosofía kantiana, sino una liberación ético-social que reintroduzca el espíritu de la *Sttlichkeit* clásica, y una

13 Hölderlin, *Hyperión*, 59. (Tr. esp. 80).

liberación religiosa al superar la alienación que suponen las regulaciones formales gracias a la inmanentización de lo divino en el hombre.

III. EL PLATONISMO HEGELIANO DE FRANKFURT

Con la primera parte dedicada a Hölderlin hemos pretendido constatar la importancia que este platonismo estético tuvo para la elaboración de su pensamiento poético. Pero, a su vez, hemos querido introducir el ámbito de reflexión en que se encontraba el joven Hegel en la intensa relación mantenida en estos años con su productivo amigo el poeta. Si bien la preocupación hegeliana era eminentemente teológica, no por ello se puede obviar la gran cantidad de influencias comunes y su admiración por el mundo griego clásico. Según la conocida referencia de K. Rosenkranz en su *Hegels Leben*, en los años del Stift de Tubinga los jóvenes Hölderlin y Hegel, junto con otros compañeros, leían intensamente a Platón, entre otros autores, e incluso intentaron traducir algunos diálogos¹⁴. No se sabe con exactitud a qué obras concretas se dedicaban con mayor interés¹⁵, sin embargo, si nos centramos en los escritos de esta época es fácil constatar que su preocupación principal estaba dedicada al Platón de la época intermedia; es decir, *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*. Este apasionamiento de los años de Tubinga por el mundo clásico y por Platón volvió a revitalizarse más tarde en el reencuentro de ambos en Frankfurt tal y como lo demuestran los textos. Pero, a su vez, este encuentro necesariamente tuvo como protagonista la filosofía kantiana en la que Hegel estaba ocupado en su intento de encontrar un fundamento ético para la religión cristiana¹⁶.

Por tanto, el escollo que suponía para Hegel la filosofía kantiana desde su reflexión teológica encontrará en Platón, de la mano de Hölderlin, la posibilidad de ser reorientado desde la perspectiva de la “filosofía de la unificación”. Como comprobaremos, si en los escritos hegelianos de Tubinga y Berna la filosofía platónica no tiene una especial relevancia, en los fragmentos de Frankfurt aparece de forma explícita y decisiva. Y aparece desde el paralelismo temático establecido con la poesía de Hölderlin y, en especial, con su novela *Hyperión*. La

14 Cf. K. Rosenkranz, G. W. F. *Hegels Leben*, (Berlín, 1844. 1977 reimpresión), 40.

15 Cf. M. Riedel, “Dialektik des Logos?”, en *Hegel und die antike Dialektik*, (Frankfurt, Suhrkamp, 1990), 23.

16 Tal y como nos dice O. Piulats, de este encuentro tenemos la referencia de un libro de versos de Isaak Sinclair que nos expresa en algunos poemas cómo la temática de la moralidad kantiana y la religión clásica griega constituían el centro de las discusiones de estos primeros momentos en Frankfurt. Cf. O. Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 7.

teoría del Eros, la importancia de la idea de Belleza absoluta y el concepto de “anámnesis” adquirirán de forma repentina un gran protagonismo en la génesis del pensamiento especulativo hegeliano. De este modo, tal y como expresa O. Piulats, “fueron los ensayos de la filosofía de la Unificación de Hölderlin, en cuyo germen se hallaba ya el pensamiento especulativo, los que llevaron al joven Hegel a revisar su kantismo y por extensión a abandonar el dualismo ontológico”¹⁷. En este sentido nuestro trabajo ahora será analizar mediante textos de Frankfurt los presupuestos que desde la presencia platónica darán pie a Hegel para comenzar a establecer los principios de su filosofía.

3.1. LA EXPERIENCIA DE ESCISIÓN EN HEGEL

De igual forma a como ocurre en Hölderlin, en todo el pensamiento del joven Hegel se patentiza una profunda experiencia de la escisión. Ya no sólo desde la referencia inmediata que supone la filosofía crítica kantiana, sino también desde la constatación de sus estudios histórico-teológicos.

Para Hegel el pueblo judío es el paradigma de esta ruptura con la unidad originaria. La patriarcal figura de Abraham sustituirá la unidad de totalidad por una unidad de dominio, y de este modo la necesidad de trascendencia es exclusivamente canalizada mediante el ámbito ético y práctico. La escisión verdadera es la referida al mundo y a la naturaleza. El hombre se sintió traicionado tras las experiencias del diluvio. Perdió su fe en la naturaleza y la consecuencia de esta escisión con el mundo, a partir de la cual comenzó la historia del pueblo judío, fue el origen del Estado¹⁸. No obstante, con la realización de la idea de Estado, el hombre no encontró ningún tipo de liberación política. Se mantenían las mismas estructuras del dominio religioso¹⁹. Un Dios dominador e impositivo, producto de una reflexión distanciadora que no expresaba la imagen correcta de la vivificación de lo divino. En Hegel lo divino se hace presente en la conciencia del hombre desde la libertad. Pero no una libertad únicamente ética o política, sino también religiosa. Y de igual modo a como vimos en Hölderlin, la referencia última de esta liberación se centra en el mundo griego. En gran parte de estos escritos teológicos frankfurtianos el mundo griego subyace como contrapunto de perfección a las limitaciones del pueblo judío. Y sobre todo como vía de salida a todo su proceso de alienación. Con la escisión Dios se distancia de la naturaleza, es ajeno al mundo, y los judíos como pueblo se distancian de los demás pueblos. Se trata de un

17 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 71.

18 Cf. Hegel, *Escritos de juventud*, 223.

19 “El ‘hay un solo Dios’ encabeza sus leyes del estado”, nos dice Hegel, *Escritos de juventud*, 295.

proceso de “hostilidad universal” cuya “conciliación sólo es posible si el espíritu, que ha devenido destino para sí mismo aliena de sí la hostilidad que la constituye como tal para transformarse en espíritu de Belleza”²⁰. Y esta conciliación por la belleza se fundamenta en el mundo griego. “Hegel busca la manera de formular la conciliación de los opuestos en libertad, la armonía, por tanto, cuyo principio es la idea de belleza. Los griegos como inspiradores de esta idea y como portadores del espíritu de belleza concretaron en sus acciones la conciliación del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los dioses. Más aún, realizaron la unidad verdadera de la naturaleza y del espíritu”²¹.

3.2. EL PRINCIPIO DE UNIFICACIÓN ESTÉTICO

Por tanto, tenemos cómo la idea de belleza se destaca como principio unificador dentro de todo el proceso de escisión que se ha dado en el devenir histórico del pueblo judío. Pero este recurso de Hegel tiene muy clara resonancia en todo el proceso platónico a través de Hölderlin. Prescindiendo ahora de entrar a analizar la gran polémica sobre la autoría del “Primer programa del sistema del idealismo alemán” y afirmando con K. Düssing la originalidad hegeliana de este escrito²², observamos la fuerte presencia que hay en él de la filosofía platónica y, por extensión, de Hölderlin. Así las cosas, se constata allí cómo es la idea de belleza tomada en un “sentido platónico superior” la que unifica todas las demás. Ahora bien, hay una variante a considerar con respecto a las concepciones platónicas. Para Hegel este acto estético en el que la belleza hermana la verdad y la bondad es un “acto supremo de la razón” (*der höchste Akt der Vernunft*), con lo cual Hegel no estaría tan radicalmente situado en el ámbito hermenéutico de la sublimación irreflexiva y poética de Hyperión, sino más bien en la órbita de Kant y del propio Platón histórico, en la cual la razón es la facultad de las ideas. No obstante, la diferencia que Hegel plantea aquí con respecto a la filosofía ortodoxa es su interpretación estética del platonismo. Hasta el punto de que del mismo modo a como apuntaba Hölderlin en el Hyperión²³, para Hegel la fuerza estética del poeta es imprescindible para la filosofía del espíritu. Pero, sin embargo, nos parece imprescindible aclarar en qué descansan los fundamentos últimos de esta nueva dimensión estética de la filosofía del espíritu; cuáles son las bases sustentadoras de esta belleza unificadora. Ello, según los

20 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 101.

21 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 101.

22 Cf. Düssing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 113 y ss.

23 “La poesía, dije seguro de lo que decía, es el principio y el fin de esa ciencia (La filosofía)”. Hölderlin, *Hyperión*, 90. (Tr. esp., 115).

diferentes fragmentos de Frankfurt puede hallarse en la teoría del Eros-Amor platónicos. Pero vayamos por partes.

3.3. EROS COMO SÍNTESIS

En la segunda parte del fragmento Moralidad, Amor, Religión, titulada “Religión, fundar una religión”, nos es posible detectar un cambio cualitativo con respecto a los análisis teológicos que Hegel realizaba en Berna. En este texto, según O. Piulats, “Hegel ya no sustentaba la tesis de una Idea de la Ciudad-Estado de carácter republicano y secularizada, como cima de toda la *Sittlichkeit* olímpica. En su lugar nos habla Hegel ahora de la 'Idea de los dioses nacionales' de la Ciudad-Estado. Una Idea en la cual el componente religioso de la *Sittlichkeit* ya no es como antes rechazado, sino que se halla integrado en su estructura como el elemento más relevante. Podríamos afirmar que en Frankfurt el joven Hegel ha redescubierto una connotación olvidada sobre lo divino”²⁴. En Berna se trataba de unos análisis cuya base epistemológica era eminentemente científica. Había un distanciamiento a partir de la reflexión en el que se objetivaba exteriormente por parte del sujeto dicho objeto de conocimiento. Sin embargo, “unificar los objetos”, “darles un alma”, “convertirlos en dioses”, tal y como expresa Hegel²⁵, supone una estrategia epistemológica diferente a la del aséptico análisis objetivo. Era preciso un acercamiento de sujeto y objeto, una unión de libertad-naturaleza, de lo real y lo posible. Con esta necesidad de síntesis se están anunciando ya los orígenes del pensamiento especulativo de la dialéctica; no obstante, aún no se dispone de las bases filosóficas precisas para llevarlo a cabo. Por eso no se trata todavía del principio del idealismo objetivo, sino del ámbito de pensamiento comúnmente compartido con Hölderlin de la *Vereinigungsphilosophie*. Con ella se supera la unidireccionalidad tanto objetiva como subjetiva en un orden ontológico superior; y únicamente puede ser en el amor donde se realiza esta unidad con el objeto. De esta forma, será la teoría del Amor derivada del Eros platónico la que posibilita la unificación entre sujeto y objeto. “Las síntesis teóricas -nos dice Hegel- se convierten enteramente en objetivas, en algo que se opone totalmente al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad”²⁶.

24 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 77.

25 Hegel, *Escritos de juventud*, 241.

26 Hegel, *Escritos de juventud*, 241.

Vemos, así, que tras esta recualificación de la unidad originaria por el amor no está ni el ámbito del entendimiento ni el de la razón, ni el ámbito teórico ni el práctico, sino una nueva dimensión ontológica posibilitada por la imaginación. Se trata de un sentimiento vital que se orienta hacia lo religioso y hacia lo divino con el objeto de establecer una culminación total de unidad; es decir, que Hegel se inscribe en la misma vía de pensamiento de Belleza-Amor-Diótima-Unidad, que Hölderlin toma de Platón con el fin de superar los límites que planteaba la filosofía trascendental. De hecho, en la segunda parte del fragmento “Amor y Religión”, Hegel, dentro del nivel ontológico alcanzado a través del Eros platónico y a partir de una interpretación del Ideal de corte eminentemente religioso, planteará también una crítica a las filosofías de Kant y Fichte para corroborar las posibilidades de síntesis a las que se ha llegado. “Al ideal -nos dice- no lo podemos poner fuera de nosotros; si lo pusiéramos sería un objeto. Y no lo podemos poner enteramente en nosotros, ya que entonces no sería un ideal”²⁷. No se puede dar preponderancia exclusiva a una de las dimensiones sobre la otra. Tal y como expone O. Piulats, Hegel aprendería de Platón a situar el Ideal dentro y fuera del hombre a la vez. Fuera, porque el hombre es un ser opuesto al mundo esencialmente y, en este sentido, la superación de las contradicciones que se le plantean las proyecta fuera de la conciencia como Ideal; y dentro, porque en el hombre existe la identidad consigo mismo a través de su vida, a través del momento de divinidad que está presente en él. “Aquí reside la superioridad del modelo filosófico platónico con respecto a la filosofía de Kant y de Fichte: a través de su teoría de la Belleza, Platón ha conseguido insertar el Ideal, o sea, lo divino, al mismo tiempo dentro y fuera del ser humano”²⁸. Y desde esta perspectiva, para Hegel, lo otro, lo amado, no está opuesto a nosotros, sino que es uno con nuestro ser. Es el amor como referencia última el que nos remite a ese momento de belleza originaria a la que pertenecemos todos, amado y amante. Ahora bien, nuestra única posibilidad de poder comenzar a comprender esta sorprendente identidad es introducida por Hegel desde el concepto de anámnesis tal y como se expresa mediante referencia platónica al texto del *Fedro*.

3.4. HEGEL Y LA ANÁMNESIS PLATÓNICA

Bien es cierto que con el texto platónico del *Fedro* que Hegel cita en el fragmento denominado “Amor y Religión” estamos ante la reivindicación de la Belleza como el único momento originario en el que a través del amor podemos

27 Hegel, *Escritos de juventud*, 243.

28 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 101.

reconocer al amado como un único ser en nosotros; es decir, allí donde la carencia de Belleza que tiene el alma se canaliza mediante el amor para alcanzar la unidad primera. A ella también se refiere Platón en el *Banquete* cuando tras describir en boca de Aristófanes la perdida integridad natural original entre amado y amante, entre hombre y mujer, afirma que “Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad” (*Banquete*, 192e).

Ahora bien, también es cierto que con este apoyo textual Hegel está identificando la belleza eterna con la divinidad, y para ello, de forma no casual, se refiere a este pasaje en el que resuena de manera explícita la teoría platónica de la anámnesis. Como nos dice Platón, a todas las almas humanas por su propia naturaleza les ha sido dado la sublime contemplación de los seres verdaderos y de la belleza eterna. Únicamente el proceso de sensibilización hace que sean unos pocos los que forzando su recuerdo sean capaces de recibir el fulgor de aquel sagrado espectáculo ante alguna motivación sensible que imitativamente se le asemeje (Cf. *Fedro*, 250 a-b). Es por eso por lo que como nos dice Hegel: “El iniciado (Platón, Fedro) que antes gozaba de la visión completa de la belleza eterna, se sobrecoge inicialmente cuando ve un rostro casi divino que es una buena imitación de la belleza o de otra idea incorpórea, y le recorre un estremecimiento de los del principio; luego mira con más detención y venera (entonces) al amado como a un Dios”²⁹. Para Hegel, por tanto, la anámnesis platónica es entendida como un proceso espontáneo e inconsciente con el que se produce un momento de reconocimiento entre vivientes como copertenecientes a la unidad originaria. Será el amor pasional quien produzca este impulso innato que activa el mecanismo cognoscitivo de vivencia anamnémica y reunificadora. Y, en este sentido, debemos reconocer la importancia de la presencia de esta teoría de la anámnesis en la descripción de la filosofía unificadora de Hegel. O. Piulats, por su parte, interpreta esta presencia de la anámnesis platónica en Hegel como un elemento de vital importancia para entender el primer esbozo de filosofía especulativa. “En la anámnesis platónica -nos dice-, interpretada de forma pragmática, descubre Hegel por vez primera lo especulativo, es decir, la posibilidad de superar la división entre sujeto y objeto, a través de la integración de lo “negativo” en la síntesis y la aceptación de la contradicción”³⁰. A nuestro modo de ver, incluso pretendiendo, como hace Piulats, realizar una lectura pragmática y estructural del platonismo hegeliano, quizás sea arriesgado ver los primeros elementos básicos de toda la estructura dialéctica hegeliana en las consecuencias que se derivan de esta intuición intelectual que supone la rememoración innata de la realidad originaria por parte de los iniciados.

29 Hegel, *Escritos de juventud*, 243.

30 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 92-93.

Nuestro propósito, bien es cierto, ha sido menos pretencioso. Hemos intentado, simplemente, constatar el significado y la importancia que para Hegel tiene esta presencia de Platón en Frankfurt. Y lo hemos querido hacer, creemos que ineludiblemente, describiendo el paralelismo temático existente con la obra de Hölderlin. A partir de aquí podría resultar un poco más fácil acceder a los presupuestos teóricos que fundamentan la crítica que Hegel dirige a la filosofía kantiana.

CONCLUSIÓN

Llegado el momento de establecer algunas conclusiones sobre el asunto que hemos tratado, una de las primeras cosas que hemos podido constatar es, sin duda, la importancia de la relación que Hölderlin mantuvo con Hegel en orden a comprender el platonismo de este último. Sobre todo, en su período frakfortiano de juventud. Hemos podido comprobar cómo el hilo conductor de la llamada “filosofía de la unificación” en tomo a la filosofía del Eros platónico, y por extensión la teoría de la Belleza, se vinculan a una lectura neoplatónica muy interesada por los *Diálogos* del período intermedio del filósofo ateniense.

Se trataba del ámbito contextual en el que discurrían las relaciones intelectuales y la común preocupación temática de los dos jóvenes teólogos y pensadores alemanes. En estos escritos primeros ya se constatan intuiciones aún no perfiladas y pulidas sobre lo que será, sobre todo en Hegel, todo un edificio sistemático de pensamiento dialéctico. Ejemplarmente podemos leer en *Hyperión*, dentro de este ámbito de la teoría del amor originario, textos así de representativos: “Como riñas entre amantes son las disonancias en el mundo. En la disputa está latente la reconciliación, y todo lo que se separa vuelve a encontrarse. Las arterias se dividen, pero vuelven al corazón y todo es una única, eterna y ardiente vida”³¹. Este tipo de textos nos van ayudando a comprender esta etapa pre-dialéctica y poética en la que la metáfora del espejo, de la identificación con lo otro (amante-amado), adquiere su carga semántica en el primer reconocimiento de la unidad originaria, para constatar la oposición propia y concluir posteriormente un proceso “especulativo” de reunificación.

No obstante, y, por otra parte, si bien es cierto que se constata, entre otras, esta presencia del Platón en la génesis del pensamiento dialéctico, es cierto también, que en esta tarea será de mayor ayuda el contenido de *Diálogos* de la última

31 Hölderlin, *Hyperión*, 178. (Tr. esp., 210).

época como por ejemplo *Parménides* y *Sofista*. Hölderlin, según Düssing³², no mantendrá esta posición extrema de platonismo estético y de panteísmo en escritos posteriores. Y a Hegel le ocurrirá algo similar, y de algún modo más determinante. Delimitaremos un poco la cuestión.

Inicialmente hay que observar que, incluso desde la influencia de Hölderlin, la lectura platónica de Hegel es eminentemente personal. En principio, el que el dualismo platónico pretendiera ser utilizado como estrategia de superación del dualismo que implicaba la filosofía de Kant pudiera resultar chocante. Por eso es preciso interpretar esta lectura hegeliana como no convencional, muy en el contexto de la “filosofía de la unificación” y muy marcada por la influencia neoplatónica. De ahí el hecho evidente de no centrar la reflexión en la dualidad de mundos en la que nos sitúa la dimensión sensible e inteligible, sino en la Idea más originaria de Belleza. Ahora bien, esta idea de Belleza hegeliana inspirada por Eros, tiene un diferente contenido ontológico al platónico. Lo bello en sí no está en el plano trascendente, sino que será objeto de lo viviente y concreción inmanente de la subjetividad³³. Esta misma idea de inmanentización es formulada por Manfred Baum para definir la distancia interpretativa en la que se sitúa Hegel. Nos dice Baum: “Sin embargo, la diferencia decisiva con las explicaciones del propio Hegel es que lo humano, el amor, se explica en Platón a través de lo divino, la idea de belleza, mientras que Hegel, por su parte, explica la relación con lo divino, la religión, a partir de la relación del hombre consigo mismo y con su igual, el amor”³⁴. Y es que en la estética reivindicación hegeliana de la divinidad originaria no estalla la subjetividad como pueda suceder en la mayor parte del Hyperión de Hölderlin. No se trata ciertamente de un sujeto trascendental cuya experiencia produzca la objetivación del mundo, pero sí que es la sólida intuición de una subjetividad generadora de la síntesis sujeto-objeto en los términos de una unificación totalizadora.

Esta lectura hegeliana del pensamiento platónico soporta diversas tomas de postura interpretativa. Por una parte, encontramos la postura mantenida por O. Piulats según la cual la importancia del platonismo del joven Hegel fue radicalmente decisiva, no sólo para poder llevar a término una ruptura intelectual con las filosofías de Kant y de Fichte, o para proporcionar una nueva base teórica de interpretación para la idea de lo divino, sino también para poder afirmar, de forma general, cómo lo helénico se encuentra como base estructuradora de toda la filosofía especulativa posterior. Hasta el punto de que sin la constatada no

32 Cf. Düssing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 112.

33 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 98.

34 M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, (Bonn: Bouvier, 1986), 38.

ocupación en Frankfurt del Platón tardío, Piulats afirma que en este período ya encontramos la génesis de la filosofía dialéctica sobre todo al destacarse la aceptación e introducción del componente “negativo”³⁵.

Otras interpretaciones más moderadas, como por ejemplo la de K. Düssing, reconocen la importancia de esta influencia platónica en el joven Hegel, pero no como fundamento de los principios esenciales de la dialéctica hegeliana, cosa que se hará a partir del período de Jena y en contacto con los diálogos platónicos del período final. Tal y como se expresa Düssing: “Sin embargo, estas referencias de Hegel a Platón y al Nuevo Platonismo no son componentes esenciales de su afirmación. Sólo a partir de la época de Jena, Platón adquiere para Hegel un significado nuevo y fundamental. Pero ahora ya no toma a Platón en el marco interpretativo de un platonismo estético, sino que se ocupa sobre todo de los diálogos tardíos de Platón y se basa en ellos para su propia ontología y dialéctica puras, que desarrolló por primera vez en Jena”³⁶.

En nuestra opinión, si bien es cierto que intuiciones fundamentales de los principios hegelianos laten en estos textos iniciales de su desarrollo intelectual, nos parece que no se puede deducir una formulación perfilada y rigurosa de los conceptos lógicos y ontológicos que dan cuerpo sistemático a la Dialéctica. Entre otros motivos, uno que nos parece muy significativo, es que Hegel en Frankfurt aún se mantiene muy en la órbita de sus reflexiones teológicas. Serán escritos como *Creer y Saber* o *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, los que abran la necesidad de plantear estos problemas en el ámbito científico de la filosofía y de la metafísica³⁷. En cualquier caso, lo que resulta innegable es que, en Frankfurt, con ayuda del filtro platónico, Hegel conseguirá perfilar la solución de viejas cuentas intelectuales que mantenía con Kant en orden a establecer la crítica a la moralidad kantiana. Pero esta cuestión sería ya objeto de otro estudio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aragüés Aliaga, Rafael. “Religión en el joven Hegel”. *Bajo palabra. Revista de filosofía*. 12 (2016) 59-68.
- Düssing, Klaus. “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”. En *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

35 Cf. Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 99.

36 Düssing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 117.

37 Cf. Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 160-161, y Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, 31.

- García Castillo, Pablo. “La locura divina de Eros en el Fedro de Platón”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*. 2 (2007) 93–119.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. Traducción J.M. Ripalda. México: FCE, 1984.
- Hölderlin, Friedrich. *Hyperión oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart: Reclam, 1990. Traducción J. Munarriz, Madrid: Hyperión, 1990.
- Paredes Martín, M. Carmen. “Comunidad y constitución en el joven Hegel”. *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesológicas*, 2-3 (2000): 535-563.
- Paredes Martín, M. Carmen. “El concepto de infinitud en el joven Hegel”. *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 1, 0 (2015) 123-138.
- Paredes Martín, M. Carmen. “El joven Hegel”. En *Guía Comares de Hegel*, editado por Gabriel Amengual i Coll, 1-32. Granada: Comares, 2015.
- Paredes Martín, M. Carmen. “La dialéctica de la positividad en el joven Hegel”. En *Política y religión en Hegel*, editado por María del Carmen Paredes Martín, 125-142. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.
- Paredes Martín, M. Carmen. “Mitología y religión en el joven Hegel”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 19 (1992) 127-167.
- Paredes Martín, M. Carmen. *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.
- Piulats, Octavi. *Antígona y Platón en el joven Hegel*. Barcelona: Integral, 1989.
- Pöggeler, Otto. “Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegel Begegnung mit der Antike”. En *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Riedel, Manfred. “Dialektik des Logos”. En *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Rosenkranz, K. G. W F. *Hegels Leben*. Berlín, 1844. 1977 reimpression.

Joaquín Esteban Ortega
 Facultad de Filosofía y Letras
 Universidad de Valladolid
 Plaza del Campus s/n
 47011 Valladolid (España)
<https://orcid.org/0000-0001-5414-1878>